JÜRGEN HABERMAS / JOSEPH RATZINGER

ENTRE RAZÓN Y RELIGIÓN

Dialéctica de la secularización



El debate entre el papa Benedicto XVI y el heredero de la Escuela de Francfort, Jürgen Habermas



CENTZONTLE

HABERMAS, Jürgen y RATZINGER, Joseph. Entre razón y religión: dialéctica de la secularización. Madrid: Fondo de Cultura Económica. 2008.

ISBN: 9789681686048

Contenido

INTRODUCCIÓN DE MANUEL JIMÉNEZ REDONDO

El presente dossier contiene dos textos de Habermas y dos textos de Joseph Ratzinger. Ratzinger es un cardenal de la Iglesia Católica que es prefecto de la "Congregación para la doctrina de la Fe", que antes se llamaba "Santo Oficio", es decir, la Inquisición romana. Pero eso de "inquisición" también me sonaba a mí en relación con Habermas. El último libro que yo traduje de Habermas fue "Facticidad y Validez". Habermas sometió lo introducción que yo escribí al libro a un minucioso proceso de censura ideológica, una vez que yo hube entregado todo el trabajo de traducción, no antes. Habermasianamente hablando, no era yo tan hereje después de todo, pues en definitiva sólo desaparecieron unas treinta líneas de vagas referencias críticas en las casi cincuenta páginas

que tenía mi introducción. E incluso cinco de esas treinta líneas eran palabras literales del propio Habermas, que yo no entrecomillé, expresando dudas sobre su propio procedimiento argumentativo. También hube de borrarlas. A mí aquello me soliviantó; quizá porque el secretismo del proceso y algunos de los ingredientes de él hubiera hecho enrojecer incluso a algún gobernador civil franquista. Apenas unos meses después, también después de entregar yo el trabajo de traducción, volvió a plantearse la misma situación en relación con el libro “Aclaraciones a la ética del discurso”. El asunto ya no me cogió desprevenido. Censura, no. Como Habermas insistió en que “censura, sí“, apelé a una cláusula del contrato que se refería a desacuerdos sobre correcciones, devolví el dinero que había recibido por mi trabajo y simplemente retiré la traducción. Tan triste final tuvieron mis largas relaciones (casi tres decenios) con la obra de Habermas.

Un colega alemán me ha enviado las dos ponencias de una “tarde de discusión” entre Habermas y Ratzinger, organizada por la Academia Católica de Baviera, que tuvo lugar el pasado mes de Enero. Me las envía con el gesto de sorna de que “ahí tienes a los dos censores juntos”. Por lo que he visto, los textos son libremente accesibles en Internet, se pueden

obtener al menos en cuatro sitios distintos. El traerlos hoy aquí no vulnera, pues, según me parece, los derechos de nadie. Al contrario. Como dijo Habermas al conseguir (no precisamente porque se hubiera hecho pública en cuatro sitios de Internet) la grabación en video de una conferencia de P. Sloterdijk, sólo se trata por nuestra parte de ejercer "nuestro derecho fundamental a la contemporaneidad". Mi colega me envía las dos ponencias junto con un comentario publicado en la prensa que lleva por título "Habermas en la cueva de los leones". Puede que algún malicioso piense: "¿Habermas en la cueva de los leones? No sabe bien el cardenal dónde se ha metido". Pero no se trata de expresar resentimiento por experiencias personales decepcionantes.

Ambas ponencias son muy buenas, y en todo caso vienen como anillo al dedo al tema que nos está ocupando en este curso. Y aparte de eso nos pueden ayudar en términos muy intuitivos a poner en relación con nuestro propio contexto cultural corriente y con nuestro medio cultural corriente todo aquello de lo que hemos venido hablando. Si alguien hojea lo que había sido la introducción que yo había escrito a "Aclaraciones a la ética del discurso", que después amplié y publiqué como un librito con el título de "El pensamiento ético de Jürgen Habermas"

(Episteme, Valencia 2000) verá que ya dije bastante de esto. La "música" religiosa empezaba a ocupar un importante papel en la obra de Habermas, por más que Habermas pudiera seguirse ateniendo a su principio de "ateismo metodológico". Este principio significa que su pensamiento no sólo no contiene la afirmación de ningún contenido religioso, sino tampoco de ningún contenido de "teología natural". Es un pensamiento que sistemáticamente se priva o abstrae de premisas que pudieran permitir introducir consecuentemente algunos de esos elementos. Pero el Habermas al que a mediados de los ochenta yo había oído calificarse medio en broma medio en serio como un "ateo empedernido" se había vuelto en los años 90 del siglo pasado "religiosamente musical". O quizá la "música" religiosa, procedente de la Cábala judía, que en la obra de Habermas, sobre todo del Habermas inicial, había resonado siempre insistentemente, se convertía ahora en "música" que, aun sin desdecirse ni mucho menos de sus resonancias judías, se volvía netamente cristiana, es decir, se hacía netamente eco de otra veta (la más importante) de la concreta dialéctica de razón y fe, que había caracterizado a la cultura occidental. "Amusical en asuntos de religión" es una expresión con la que el gran

sociólogo de la religión Max Weber se calificaba a sí mismo. W. Schluchter la puso en circulación en sus exposiciones de la obra de Weber allá por lo años 70 y 80 del siglo pasado. Y Habermas la hizo suya desde entonces.

Decía que ambas ponencias son muy buenas. Ratzinger es evidentemente una cabeza que hila fino, y por cierto lo hace a la altura de los varios frentes de discusión de la filosofía centroeuropea de los últimos treinta años; en ese contexto tiene muy claro qué es lo que quiere decir, y no sólo sabe decirlo con una notable transparencia y claridad, y con no poca contundencia, sino que sabe también decirlo con una admirable sencillez. Este teólogo es un profesor centroeuropeo moderno, que domina muy bien el contexto de discusión de su medio, que sabe muy bien qué piensa, y que sabe decirlo con una sencillez y claridad envidiables. La ponencia de Habermas, en cambio, es densa y oscura. Pero no porque Habermas no tenga claro lo que quiere decir, sino porque casi cada frase es un resumen de capítulos enteros de “La lógica de las ciencias sociales”, de “Teoría de la acción comunicativa” (cuya traducción me hizo especialmente sudar), de “El discurso filosófico de la modernidad”, etc. Explicar qué es lo que quiere decir Habermas con cada término en esta ponencia sería ponerse a explicar casi toda su

obra. Esta ponencia no está propiamente escrita en alemán estándar, sino en una extraña lengua cuyo diccionario es todo lo que Habermas ha venido diciendo por lo menos desde mediados de los años 70 del siglo pasado. Por eso, es decir, para facilitar la comprensión del texto de Habermas, me ha parecido oportuno añadir dos textos más, aunque no sólo por eso. Me explico. El primer texto sí tiene esa función. El discurso de agradecimiento por la concesión del "premio de la paz" de los libreros alemanes, que pronunció Habermas en la Paulskirche de Francfort el 14 de Octubre de 2001, es un texto transparente que puede ayudarnos a entender mucho mejor la ponencia de Habermas de Enero de 2004. Es la razón por la que incluyo ese texto en el presente dossier. Y si de la ponencia de Habermas de Enero de 2004 dije que se trataba de un texto accesible en varios sitios de Internet y que ponerlo en castellano en nuestro curso no era sino el ejercicio de nuestro derecho fundamental a una contemporaneidad, que, por lo demás, es ya enteramente pública, del texto de Octubre de 2001 debe decirse lo mismo pero multiplicado. En octubre y noviembre

de 2001, en todos los medios culturales alemanes con sitio Internet, no se habló de otra cosa. Por aquellas fechas "me bajé" no menos de ochos ediciones distintas del texto íntegro, pues no me aclaraba acerca de si eran fragmentarias o no, pues el texto de Habermas, como se puede ver, concluye un tanto abruptamente. Aparte de eso en Internet son accesibles ya las traducciones inglesa y francesa de ese texto. Un sentido distinto es el que tiene la inclusión en el presente dossier de otro artículo de Ratzinger, titulado "La crisis del der3echo". Mi traducción de la última frase de ese texto es sólo conjetural, pues creo que en el texto falta algo (no se haga, pues, mucho caso a esa frase, que creo que no añade nada al sentido global de texto). Me "he bajado" este texto estos últimos días, cuando estaba dando vueltas a la preparación de este sesión. (Este Ratzinger es un cardenal muy internáutico. Por cierto, tiene un texto sobre la belleza de la "pinta" que ofrece el Mesías que aparece y sobre lo espantoso de la figura del Mesías doliente, una maravilla, que me hace sospechar que este cardenal no necesita que se le den muchas clases ni

sobre “Sobre la gracia y la dignidad” ni sobre otros escritos de Schiller. Pero también me “he bajado” otro texto suyo “contra el baile en la liturgia”, que me parece que queda muy lejos del espíritu de aquel David que bailaba, cantaba y tocaba el arpa ante el arca, y que fascinaba a Ortega y Gasset. En un despacho de por aquí hay colgado un grabado que representa una liturgia de los *shakers*, por supuesto bailando, que impresiona mucho, y que es bien revelador de la relación de la “música moderna” americana con el “protestantismo ascético”, es decir, de la conexión del jazz y el rock con “el espíritu de la liturgia”, que es el título del libro de Ratzinger de donde parece que está tomado ese texto). Digo que añado otro texto de Ratzinger, titulado “La crisis del derecho”. Se trata de una palabras pronunciadas por el cardenal en 1999 con motivo de la concesión del doctorado *honoris causa* por una universidad italiana muy ligada a los medios institucionales eclesiásticos. En ese discurso, Ratzinger no habla tanto en su papel de profesor de teología habituado al contexto de discusión filosófica centroeuropeo, cuanto en su

papel de autoridad doctrinal eclesiástica, y, por cierto, de una autoridad doctrinal eclesiástica que no parece estar muy de acuerdo con la "teoría del consenso" atribuible a Habermas. Pues bien, el que para el cardenal ambos papeles evidentemente no sean ni mucho menos incompatibles, sino que ni siquiera haya solución de continuidad entre ambos, si es que simplemente no se trata del mismo papel, hace más llamativa la casi completa coincidencia que en la discusión se produjo entre Habermas y Ratzinger.

Pero, ¿acaso es tan llamativa esa coincidencia, o esa casi coincidencia? Yo creo que no, si se tiene en cuanta que el esquema conceptual más de fondo subyacente a ambas posiciones es el mismo. Habermas, que en su adolescencia perteneció a las "juventudes hitlerianas", se hizo de izquierdas siguiendo en la radio los "juicios de Nuremberg", se hizo de izquierdas. Pero se hace de izquierdas a condición de que esa izquierda nada tuviese que ver con ninguna clase de totalitarismo. En lo político se trata de una izquierda que Habermas quiere anarquizante, radical-

demócrata y en el peor de los casos social-demócrata. En un artículo sobre “la soberanía popular como procedimiento” (1988) recogido en el apéndice de “Facticidad y validez”, Habermas expone muy bien su posición política. En lo intelectual hacerse de izquierdas significó adscribirse a las tradiciones alemanas de izquierda, tal como las representaban los intelectuales emigrados que retornan a Alemania después de la guerra (Horkheimer, Adorno, etc). Eran los representantes de una razón moderna que tiene que tratar de seguirlo siendo (que se es ella misma para sí misma un destino), pese a la sinrazón que lleva dentro o a la sinrazón que ella misma puede generar. Se trata de una razón que pese a sí misma y contra sí misma, tiene que hacerse valer en su aspiración de razón completa, pero echándose para atrás ante todo sueño o delirio de plasmarse políticamente como razón total. Es ilustración que sin renunciar a ser ilustración completa en la pelea contra el oscurantismo, busca ante todo ilustrarse acerca de sí misma, pues a lo último que quiere sucumbir es a una especie de oscurantismo de sí misma; se trata, pues,

de un difícil equilibrio entre el cientificismo y el oscurantismo, entre el utopismo totalitario y la resignada aceptación de lo que hay. Se trata de una izquierda a la que lo que sobre todo le repugna es cómo los totalitarismos de izquierdas y de derechas "electrizan" la trama comunicativa de la existencia humana, haciéndola imposible o dejándola en definitiva sin sustancia. Estos "hegelianos de izquierda", y sobre todos sus discípulos, entre los que figura Habermas, han aprendido mucho de "La esencia del cristianismo" de L. Feuerbach. El concepto que reflexiona sobre sí mismo en ese su carácter de concepto, se descubre proviniendo de representaciones míticas, y querría darse alance pleno a sí mismo en pelea con esas representaciones. Pero al final, por más que ese final no llegue nunca, acaba haciendo la experiencia de que las representaciones míticas se guardan en definitiva el secreto acerca de dónde estaría el carácter pleno que la ilustración busca para sí misma. En nuestros medios hispanos abundan los "hegelianos de izquierda" que aún tienen pendiente la primera visita a las fuentes intelectuales del hegelianismo de

izquierdas. Pero si se tiene en cuenta que el concepto de “razón comunicativa” de Habermas lo bosqueja Feuerbach en “Sobre la esencia del cristianismo” tratando de buscar el concepto enterrado bajo la representación de una “comunidad de espíritu” reunida en torno al centro que es el “Cristo resucitado”, nada tiene de extraña la posición de Habermas en las ponencias incluida en este dossier. La ilustración paga su irrenunciable superioridad sobre el mito, la paga, digo, con una profunda asimetría. Sabiendo que proviene del mito y no pudiendo dejarse encandilar por el mito, la Ilustración sabe que no puede serlo sin escuchar a un mito y verse venir de un mito que dice saber cosas que la Ilustración no puede alcanzar. Es como si “La religión dentro de los límites de la mera razón” de Kant fuese una obra sin acabar. La razón, precisamente ateniéndose estrictamente a sí misma, ateniéndose a sí misma sin ninguna clase de concesiones, se reconoce a sí misma en las principales representaciones cristianas. Lo cual le hace sospechar que quizá olvide o no llegue a alcanzar muchas cosas que le pertenecen si sistemáticamente renuncia a “recordarse” a

sí mima desde aquellas representaciones. Si “La religión dentro de los limites de la pura razón” de Kant suena más bien a una obra de circunstancia, Habermas la convierte en parte sistemática de la tarea de la “dialéctica de la ilustración”, e incluso la convierte en tarea del espacio público democrático de una sociedad “postsecular”, es decir, de una conciencia ilustrada que sabe que tiene que vivir en dicha asimetría respecto de la religión. Ésta es más o menos la posición de Habermas. Y quizá convenga añadir que esta adscripción de Habermas al hegelianismo de izquierdas se produce durante su época de estudiante universitario. A Habermas le “repatea” aquel pacto de silencio, con el que se protegen corporativamente unos a otros, profesores universitarios que ciertamente no quedaban libres de la sospecha de haber sido cómplices intelectuales de la catástrofe, o por lo menos , de haber sido silenciosos y obedientes testigos de ella. Para Habermas, que empezó sus estudios sumiéndose en “Ser y tiempo”, esta situación va asociada con la escuela de Heidegger y sobre todo con la actitud de Heidegger después de la Guerra. Nada

tiene, pues, de extraño que Heidegger y Carl Schmitt, que son los autores que junto con Adorno y Habermas nos están ocupando en el presente curso, aparezcan en la ponencia de Habermas como "los malos".

Y, ¿qué tiene que ver todo esto con la postura de un cardenal católico, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, antes "Santo Oficio" (si no es que por casualidad y accidente ambos quizá comparten una cierta afición a practicar censura)? Si me atengo a lo que el cardenal escribe en esta ponencia (pues no conozco más de él, aparte de las dos o tres mencionadas cosas que me "he bajado" de Internet) la razón de la coincidencia salta a la vista. Y esa razón convierte en ejemplar una concordia, que evidentemente en este caso es una concordia querida, y que, en cuanto posible, no debería menospreciarse en nuestros medios, aun manteniendo todo lo viva que se quiera la discordia; pues también la discordia puede ser muy sana en este asunto. Me explico. También el cardenal, que es algo mayor que Habermas, perteneció a las "juventudes hitlerianas". Si

Habermas se escapa al final de “la mili”, Ratzinger deserta muy jovencito de aquel ejército del que, por ejemplo, K. O. Apel era teniente. Con todas las diferencias que se quieran, se trata de nombres que en su juventud “mamaron” todos aquel dramático y compulsivo esfuerzo de la intelectualidad alemana de posguerra o de cierta intelectualidad alemana de posguerra o de buena parte de la intelectualidad alemana de posguerra por recuperar como actitud intelectual básica, como espacio mental básico, como constitución mental básica el contenido de “¿Qué es Ilustración?” de Kant . Este escrito por lo demás, como es de sobra sabido, no necesariamente y ni siquiera fácilmente se deja interpretar en términos “progres”. Pero ese fue el espacio que la intelectualidad centroeuropea, “progre” y “no progre”, logró recuperar y en el que ejemplarmente, pese a todas las tensiones, ha sabido moverse. Esta intelectualidad no podía permitirse el lujo de jugar a tirar por la borda ese espacio, como quizá podía hacerlo la intelectualidad francesa (mucha intelectualidad hispana sí se ha apuntado sin más a ello como si la mentalidad ilustrada nos fuese tan

consustancial, que pudiésemos jugar a desprendernos de ella). Pues bien, como subrayan tanto Habermas como Ratzinger, al pensamiento católico (frente al protestante) le fue consustancial la afirmación de un "orden de la razón" contradistinto del orden de la fe. Y si esa autonomía se toma en serio, como parece hacerlo Ratzinger, y además ese autónomo "orden de la razón" se interpreta (también en serio) en el sentido de la razón ilustrada moderna tal como viene representada por un Kant (y no es mala representación), no se ve por qué no tendría que haber coincidencia, sobre todo cuando esa coincidencia expresamente se busca, como fue el caso en esta discusión. El que sin los constantes desafíos de la Reforma y de la Ilustración, y sin el desafío de la catástrofe moral de los años 30 el catolicismo centroeuropeo no hubiera dado quizá esos pasos, eso es otro asunto, pero que en nada perturba a dicha coincidencia, pues el caso es que los dio.

El cardenal puede permitirse frente a Habermas un cierto lujo, que a Habermas se ve que le cuesta permitírselo a sí mismo.

Esto sucedía ya en “Teoría de la Acción Comunicativa”. El cardenal puede mostrarse plenamente del lado de aquella posición de Max Weber, que en “Teoría de la acción comunicativa” Habermas no lograba digerir, conforme a la que el universalismo del racionalismo occidental no aparece sino como una peculiar forma de particularismo. Mirándola desde “el cielo de la verdad católica”, al cardenal no le preocupa esa apariencia. El punto de vista ilustrado, decía Weber, “es nuestro particular punto de vista. Pero ese punto de vista es tal, que cualquier hombre, si quiere vivir despierto, habrá de tomar posición frente al racionalismo occidental, y para ello tendrá que recurrir a los medios que pone en sus manos el racionalismo occidental, con lo cual la defensa de cualquier forma de ver las cosas que no sea la del racionalismo occidental no podrá consistir sino en una heterodoxia del racionalismo occidental”. Sí, el punto de vista ilustrado es eso, dice el cardenal, pero es “nuestro peculiar punto de vista”. Y si Occidente tuviera que hacer valer el carácter universalista de elementos básicos de “nuestro punto de vista” que le son irrenunciables, como son los “derechos

fundamentales”, tendría que convencer de ello a los otros haciéndose ver él como proviniendo de representaciones religiosas (de convicciones culturales básicas) que no podrían ya ser sólo las occidentales. Ese punto de vista tendría que encajar también “modularmente” en las representaciones religiosas y culturales de ellos. Sorprendentemente es el cardenal el que de forma más sistemática convierte la relación entre ilustración y religión en una relación entre ilustración y religiones. El cardenal barre para casa, pero no toscamente, sino hilando fino, como más arriba he dicho.

Un asistente comentaba con sorpresa el curso de esa “tarde de discusión”: “En vista de que los intervinientes en la discusión se lo concedían casi todo, uno se preguntaba de qué pensaban discutir entonces. Habermas considera la religión desde la perspectiva de una libertad que sabe que ha cometido muchos errores; mientras que Ratzinger, desde el cielo de la verdad católica, miraba con escepticismo los afanes de la razón secular, es decir, los afanes de esa libertad. Y ambos apelaban a un “doble proceso de aprendizaje” en que razón y

religión se ilustren la una a la otra. Y en cuanto a creencias: razón - decía Habermas- es el logos del lenguaje, por eso a mí me sería más fácil creer en el Espíritu Santo”.

“Hay razones – seguía el periodista- por las que un teólogo católico se pone hoy a discutir con un filósofo liberal. En todo caso, esa discusión se produce en una fase en que la Iglesia católica experimenta un visible cambio. El Vaticano confiesa por primera vez su propia historia de deudas y culpas; y también la permanente crítica del Papa al capitalismo global y su No a la guerra de Irak son una indicación de que el Vaticano no sólo busca que se le perdonen las culpas, sino que busca derecho y justicia, es decir, busca convertirse, por así decir, en una autoridad mundial mediática efectiva”.

Esto por parte del Vaticano. Y en lo que se refiere al filósofo: “También la filosofía liberal ha cambiado. Su suposición de que la religión desaparecía en el remolino de la modernidad secularizada, era falsa. La verdad es que siempre fue idea de Habermas salvar contenidos religiosos en el

propio discurso cotidiano, pero Habermas parece abrigar cada vez más dudas acerca de si "las energías de sentido" de una sociedad mediática pueden de hecho renovarse sólo mediante sí mismas. Parece que las ciencias biológicas han sido parte en la conmoción que se diría ha experimentado la "ética del discurso", conmoción que ha llevado a Habermas a apelar con toda precaución metodológica a la premisa metafísica referente a que "el hombre es imagen de Dios"" (Th. Asshauer, *Die Zeit* de 22 de Enero de 2004).

Ahora bien, nuestro curso ha versado precisamente sobre Carl Schmitt, Heidegger y Habermas. Y a los tres le tres les hemos oído hablar de religión, razón y política. Y hemos apelado en algún momento a la procedencia católica de Carl Schmitt, para entender algún paso importante en su obra. El material de este dossier que hoy entrego para las próximas sesiones, nos va a dar, pues, que mucho discutir, sin duda.

SOBRE LAS BASES MORALES PREPOLÍTICAS DEL ESTADO LIBERAL I: RAZÓN SECULAR Y RELIGIÓN EN EL ESTADO MODERNO[1]

Jürgen Habermas

El tema de discusión que se nos ha propuesto recuerda una pregunta planteada a mediados de los años sesenta en el contexto del debate alemán acerca del fundamento de obligatoriedad de la constitución: si el Estado liberal

[1] Ponencia leída por Jürgen Habermas, el 19 de enero de 2004, en la "Tarde de discusión" junto a Joseph Ratzinger, organizada por la Academia Católica de Baviera en Munich. El tema fue: "Las bases morales prepolíticas del Estado liberal".

secularizado vive de presupuestos normativos que él mismo no puede garantizar.

En esta pregunta se expresa la duda de si el Estado constitucional democrático puede cubrir con sus propios recursos los fundamentos normativos en los que ese Estado se basa.

Se expresa también la conjetura de que ese Estado depende de tradiciones autóctonas de cosmovisiones o religiosas, en todo caso tradiciones éticas colectivamente vinculantes. Esto pondría en aprietos a un Estado que está obligado a mantener la neutralidad en lo que se refiere a cosmovisiones, precisamente en atención al "hecho del pluralismo" (Rawls).

Para dar respuesta a este problema, distinguiré primero dos aspectos: la cuestión de la posibilidad de una justificación secular del derecho y la posibilidad de que, desde el punto de vista de la motivación de los ciudadanos, una sociedad secular sea capaz de mantener su estabilidad. Luego examinaré el problema que plantea para un orden político liberal la

necesidad de solidaridad de sus ciudadanos. El tratamiento de esta cuestión me permitirá plantear un modelo de relación entre la filosofía secular y la religión. Finalmente, a la luz de este modelo, identificaré las exigencias que un Estado liberal plantea tanto a creyentes como a los no creyentes.

PRIMERO

La justificación secular del derecho. El liberalismo político que yo defiendo bajo la forma especial de un republicanismo kantiano se entiende como una justificación no religiosa y postmetafísica de los fundamentos normativos del Estado constitucional democrático.

Esta teoría se mueve en la tradición del derecho racional, que renuncia a las fuertes presuposiciones tanto cosmológicas como relativas a la historia de la salvación, que caracterizaban a las doctrinas clásicas y religiosas del derecho natural.

La fundamentación postkantiana de los principios constitucionales liberales ha

tenido que enfrentarse en el siglo XX, no tanto a la nostalgia de un derecho natural objetivo o de una ética material de los valores, sino más bien a formas de crítica de tipo historicista y empirista. Conforme a mi punto de vista, son suficientes presuposiciones débiles acerca del contenido normativo de la estructura comunicativa de las formas de vida socioculturales para defender contra el contextualismo un concepto no derrotista de razón, y contra el positivismo jurídico un concepto no decisionista de validez jurídica.

La tarea central consiste en este sentido en explicar, en primer lugar, por qué el proceso democrático se considera un procedimiento de establecimiento legítimo del derecho o de creación legítima del derecho. La respuesta es que, en cuanto cumple condiciones de una formación inclusiva y discursiva de la opinión y de la voluntad, el proceso democrático permite fundar la conjetura de una aceptabilidad racional de los resultados.

En segundo lugar, debe explicarse por qué la democracia y los derechos del hombre son las dimensiones normativas básicas que

nos aparecen siempre originalmente entrelazadas en lo que son nuestras constituciones, es decir, en lo que en Occidente ha venido siendo el establecimiento mismo de una constitución. La respuesta es que la institucionalización jurídica del procedimiento de creación democrática del derecho exige que se garanticen a la vez tanto los derechos fundamentales de tipo liberal como los derechos fundamentales de tipo político ciudadano.

El punto de referencia de esta estrategia de fundamentación es la constitución que se dan a sí mismos los ciudadanos asociados, y no la domesticación de un poder estatal ya existente, pues ese poder ha de empezar generándose por la vía del establecimiento democrático de una constitución. Un poder estatal "constituido" y no sólo constitucionalmente domesticado es siempre un poder juridificado hasta en su núcleo más íntimo, de suerte que el derecho penetra totalmente el poder político.

La cuestión es, pues, si un orden constitucional totalmente "positivado"

necesita todavía de la religión o de algún otro "poder sustentador" para asegurar cognitivamente los fundamentos que lo legitiman.

Conforme a una determinada lectura, la pretensión de validez del derecho positivo dependería de una fundamentación en convicciones de tipo ético-prepolítico, de las que serían portadoras las comunidades religiosas o las comunidades nacionales, porque tal orden jurídico no podría legitimarse autorreferencialmente a partir sólo de procedimientos jurídicos generados democráticamente.
Pero si se concibe al procedimiento democrático como un método para generar la legitimidad a partir de la legalidad, no surge ningún déficit de validez que hubiera que rellenar mediante moralidad.

Así, pues, existe una concepción procedimental, inspirada por Kant, de una fundamentación autónoma de los principios constitucionales que, conforme a su pretensión, resulta racionalmente aceptable para todos los ciudadanos.

SEGUNDO

La motivación de los ciudadanos. Aun cuando se parta de la base de que la constitución del Estado liberal puede cubrir su necesidad de legitimación en términos autosuficientes, sigue en pie, con todo, la duda en lo que respecta a la motivación de los ciudadanos.

Efectivamente, los presupuestos normativos en que se asienta el Estado constitucional democrático son más exigentes en lo que respecta al papel de ciudadanos, que se entienden como autores del derecho, que en lo que se refiere al papel de personas privadas o de miembros de la sociedad, que son los destinatarios de ese derecho que se produce en el papel del ciudadano.

De los destinatarios del derecho sólo espera que en la realización de sus libertades no trans-gredan los límites que la ley les impone. Pero algo bien distinto es lo que se supone en lo que respecta a las motivaciones y actitudes que se esperan de los ciudadanos precisamente en el papel de colegisladores democráticos.

Los ciudadanos han de ejercitar activamente sus derechos de comunicación y sus derechos de participación, y no sólo en función de su propio interés bien entendido, sino orientándose al bien de todos. Esto exige la complicada y frágil puesta en juego de una motivación, que no es posible imponer por vía legal. De ahí que las virtudes políticas sean esenciales para la existencia de una democracia. Esas virtudes son un asunto de la socialización, y del acostumbrarse a las prácticas y a la forma de pensar de una cultura política traspasada por el ejercicio de la libertad política y de la ciudadanía.

Por tanto, el estatus de ciudadano político está en cierta medida inserto en una sociedad civil que vive de fuentes espontáneas, y, si se quiere, "prepolíticas".

Pero de ello no se deduce que el Estado liberal sea incapaz de reproducir sus propios presupuestos motivacionales a partir de su propio potencial secular, no-religioso. Los motivos para una participación de los ciudadanos en la formación política de la opinión y de la voluntad colectiva se nutren, ciertamente,

de proyectos éticos de vida (es decir, de ideales de existencia) y de formas culturales de vida. Pero las prácticas democráticas desarrollan su propia dinámica política.

El Estado de derecho articulado en términos de constitución democrática garantiza no sólo libertades negativas para los miembros de la sociedad que, como tales, de lo que se preocupan es de su propio bienestar, sino que ese Estado, al desatar las libertades comunicativas, moviliza también la participación de los ciudadanos en una disputa pública acerca de temas que conciernen a todos en común. El "lazo unificador" es el proceso democrático mismo, en el que en última instancia lo que está en discusión es la comprensión correcta de la propia constitución.

TERCERO

El agotamiento de las fuentes de la solidaridad. Conforme a las consideraciones que hemos hecho hasta aquí, la naturaleza secular del Estado constitucional democrático no presenta, pues, ninguna

debilidad interna, inmanente al proceso político como tal, que en sentido cognitivo o en sentido motivacional pusiese en peligro su autoestabilización. Pero con ello no están excluidas todavía las razones externas.

Una modernización descarrilada de la sociedad en conjunto podría aflojar el lazo democrático y consumir aquella solidaridad de la que depende el Estado democrático sin que él pueda imponerla jurídicamente. Y entonces se produciría precisamente la situación temida: la transformación de los miembros de las prósperas y pacíficas sociedades liberales en átomos aislados, que actúan interesadamente, que no hacen sino lanzar sus derechos subjetivos como armas, los unos contra los otros.

Evidencias de tal desmoronamiento de la solidaridad ciudadana se hacen sobre todo visibles en esos contextos más amplios que representan la dinámica de una economía mundial y de una sociedad mundial, las que aún carecen de un marco político adecuado desde el que pudieran ser controladas. Los mercados asumen crecientemente funciones de regulación en ámbitos de la existencia cuya integración era de tipo

político o se producía a través de formas prepolíticas de comunicación.

Con ello, no solamente esferas de la existencia privada pasan a asentarse en creciente medida sobre los mecanismos de la acción orientada al propio éxito particular, sino que también se contrae el ámbito de lo que queda sometido a la necesidad de legitimarse públicamente.

Se produce un reforzamiento del privatismo ciudadano a causa de la desmoralizadora pérdida de función de una formación democrática de la opinión y de la voluntad colectiva.

Las teorías postmodernas, situándose en el plano de una crítica de la razón, entienden estas crisis como el resultado lógico del programa de una racionalización cultural y social que no tiene más remedio que resultar autodestructiva.

En el marco de este escepticismo radical, en lo que toca a la razón, vuelve a encontrar resonancia el teorema de que a una modernidad casi descalabrada sólo puede sacarla del atolladero la orientación hacia un punto de referencia trascendente.

A mí me parece que es mucho mejor, o que es más productivo, no exagerar en términos de una crítica de la razón la cuestión de si una modernidad que se ha vuelto ambivalente podrá estabilizarse sola a partir de las fuerzas seculares de una razón comunicativa, sino tratar tal cuestión de forma no dramática como una cuestión empírica que debe considerarse abierta.

Pero en vez de seguir esta vía de discusión quiero mencionar una posible ramificación del diálogo en un sentido distinto, que resulta también obvia. Me refiero a que en el curso de la reciente radicalización de la crítica de la razón, también la filosofía se ha dejado mover hacia una reflexión acerca de sus propios orígenes religiosos metafísicos, dando lugar a intentos de renovación de una teología filosófica.

CUARTO

El interés de la filosofía secular en la religión. Desde luego, una filosofía que permanezca consciente de su falibilidad, y de su frágil posición dentro de la

diferenciada morada de una sociedad moderna, tiene que atenerse a una distinción genérica entre un discurso secular que, por su propia pretensión, es un discurso de todos y accesible a todos, y un discurso religioso, que es dependiente de las verdades religiosas reveladas.

A diferencia de lo que sucedía en Kant y en Hegel, esta delimitación discursiva no lleva asociada la pretensión filosófica de decidir qué es lo verdadero y qué lo falso en el contenido de las tradiciones religiosas que quedan allende el saber mundano socialmente institucionalizado.

El respeto que va de la mano de este abstenerse cognitivamente de todo juicio en este terreno se funda en el respeto por las personas y formas de vida que evidentemente extraen su propia integridad y su propia autenticidad de sus convicciones religiosas. Pero el respeto no es aquí todo, sino que la filosofía tiene también muy buenas razones para mostrarse dispuesta a aprender de las tradiciones religiosas.

En las Sagradas Escrituras y en las tradiciones religiosas han quedado articuladas intuiciones acerca de la culpa y la redención, acerca de lo que puede ser la salida salvadora de una vida que se ha experimentado como carente de salvación, intuiciones que se han venido deletreando y subrayando sutilmente durante milenios y que se han mantenido hermenéuticamente vivas.

Por eso en la vida comunitaria de las comunidades religiosas, en la medida en que logran evitar el dogmatismo y la coerción sobre las conciencias, permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que tampoco puede reconstruirse con sólo el saber profesional de los expertos. Me refiero a posibilidades de expresión suficientemente diferenciadas y a sensibilidades suficientemente diferenciadas en lo que respecta a la vida malograda y fracasada, a patologías sociales, al malogro de proyectos de vida individual y a las deformaciones de contextos de vida distorsionados.

A partir de la asimetría de pretensiones epistémicas entre filosofía y religión, se

puede fundamentar una disponibilidad de la filosofía a aprender de la religión, y no por razones funcionales, sino por razones de contenido. La mutua compenetración de Cristianismo y metafísica griega, por ejemplo, no sólo dio lugar a la configuración espiritual y conceptual que cobró la dogmática teológica. También fomentó una apropiación de contenidos genuinamente cristianos por parte de la filosofía.

Ese trabajo de apropiación cuajó en redes conceptuales de alta carga normativa, como fueron las formadas por los conceptos de responsabilidad, autonomía y justificación, las formadas por los conceptos de historia, memoria, nuevo comienzo, innovación y retorno, las formadas por los conceptos de emancipación y cumplimiento, por los conceptos de extrañamiento, interiorización y encarnación, o por los conceptos de individualidad y comunidad.

Ese trabajo de apropiación transformó el sentido religioso original, pero no deflacionándolo ni vaciándolo, ni tampoco consumiéndolo o despilfarrándolo. La traducción de que el hombre es imagen de Dios a la idea de una igual dignidad de

todos los hombres que hay que respetar incondicionalmente es una de esas traducciones salvadoras.

Es una de esas traducciones que abre el contenido de los conceptos bíblicos al público universal de quienes profesan otras creencias o de quienes simplemente no son creyentes.

Sobre la base de esta experiencia de la liberalización secularizada de potenciales de significado encapsulados en las religiones podemos dar al teorema un sentido que ya no tiene por qué resultar capcioso. Es también en interés del propio Estado constitucional que se debe tratar con respeto y cuidado a todas aquellas fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa de solidaridad de los ciudadanos.

Es esta conciencia que se ha vuelto conservadora, lo que se refleja en la expresión "sociedad postsecular". En la conciencia pública de una sociedad postsecular se refleja una intuición normativa que tiene consecuencias para el trato político entre ciudadanos creyentes y

ciudadanos no creyentes. En la "sociedad postsecular" termina imponiéndose la convicción de que "la modernización de la conciencia pública" acaba abrazando por igual a las mentalidades religiosas y a las mentalidades mundanas y cambia a ambas reflexivamente.

Pues ambas partes, con tal de que entiendan en común la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje, pueden hacer su contribución a temas controvertidos en el espacio público, y entonces también tomarse mutuamente en serio por razones cognitivas.

QUINTO

Lo que el Estado liberal espera de creyentes y no creyentes. La conciencia religiosa se ha visto ciertamente obligada a hacer procesos de adaptación. Toda religión es originalmente "imagen del mundo" o, como dice Rawls, una doctrina omnicomprensiva, y ello también en el sentido de que reclama autoridad para estructurar una forma de vida en conjunto.

A esta pretensión de monopolio interpretativo o de configuración global de la existencia hubo de renunciar la religión al producirse la secularización del saber, y al imponerse la neutralidad religiosa inherente al poder estatal y la libertad generalizada de religión.

Además, con la diferenciación funcional de subsistemas sociales, la vida religiosa de la comunidad se separa también de su entorno social. El papel de miembro de esa comunidad religiosa se diferencia del papel de persona privada o de miembro de la sociedad, en el sentido de que ambos papeles dejan de solaparse ya exactamente. Y como el Estado liberal depende de una integración política de los ciudadanos que tiene que ir más allá de un mero modus vivendi, es decir, que tiene que contener un fuerte contenido normativo autónomo, esta diferenciación que se produce en el carácter de miembro de las distintas esferas sociales no puede reducirse a una mera adaptación del hecho religioso a las normas impuestas por la sociedad secular, en términos tales que el

ethos religioso renunciase a toda clase de pretensión.

Más bien, el orden jurídico universalista y la moral social igualitaria han de quedar conectados desde dentro al ethos de la comunidad religiosa de suerte que lo primero pueda también seguirse consistentemente de lo segundo. Para esta "inserción", John Rawls ha recurrido a la imagen de un módulo. Este módulo de la justicia mundana, pese a que esté construido con ayuda de razones que son neutrales en lo tocante a cosmovisión, tiene que encajar en los contextos de fundamentación de la ortodoxia religiosa de que se trate.

Esta expectativa normativa con la que el Estado liberal confronta a las comunidades religiosas concuerda con los propios intereses de éstas en el sentido de que con ello les queda abierta la posibilidad de ejercer su influencia sobre la sociedad en su conjunto a través del espacio público-político.

Ciertamente, las cargas de la tolerancia, como demuestran las regulaciones más o

menos liberales acerca del aborto, no están distribuidas simétricamente entre creyentes y no creyentes. Pero tampoco para la conciencia secular el goce de la libertad negativa que representa la libertad religiosa se produce sin costes. Pues de esa conciencia se espera que se ejercite a sí misma en un trato autorreflexivo con los límites de la Ilustración.

La comprensión de la tolerancia por parte de las sociedades pluralistas articuladas por una constitución liberal, no solamente exige de los creyentes que en el trato con los no creyentes y con los que creen de otra manera se hagan a la evidencia de que razonablemente habrán de contar con la persistencia indefinida de un disenso. En el marco de una cultura política liberal también se exige de los no creyentes que se hagan asimismo a esa evidencia en el trato con los creyentes.

Para un ciudadano religiosamente amusical esto significa la exigencia nada trivial de determinar también autocríticamente la relación entre fe y saber desde la perspectiva del propio saber mundano. Pues, después de todo, la expectativa de

una persistencia de la no-concordancia entre fe y saber sólo merece el predicado de "racional", si, también desde el punto de vista del saber secular, se admite para las convicciones religiosas un estatus epistémico que no quede calificado simplemente de irracional.

Así pues, en el espacio público-político las cosmovisiones naturalistas que se deben a una elaboración especulativa de informaciones científicas y que son relevantes para la auto comprensión ética de los ciudadanos, de ninguna manera gozan "prima facie" de un privilegio frente a las concepciones de cosmovisiones o religiosas que están en competencia con ellas.

La neutralidad del poder del Estado que garantiza iguales libertades éticas para cada ciudadano es incompatible con cualquier intento de generalizar políticamente una visión secular del mundo. Y los ciudadanos secularizados, cuando se presentan y actúan en su papel de ciudadanos, ni pueden negar en principio a las cosmovisiones religiosas un potencial de verdad, ni tampoco pueden discutir a sus

conciudadanos creyentes el derecho a hacer contribuciones en su lenguaje religioso a las discusiones públicas.

Una cultura política liberal puede esperar incluso de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos por traducir contribuciones relevantes del lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible.

SOBRE LAS BASES MORALES PREPOLÍTICAS DEL ESTADO LIBERAL: RAZÓN SECULAR Y RELIGIÓN EN EL ESTADO[2]

Joseph Ratzinger

En la aceleración del tiempo de las evoluciones históricas en la que nos encontramos, aparecen, a mi juicio, sobre todo dos factores como elementos característicos de una evolución que antes sólo parecía producirse lentamente. Se trata, por un lado, de la formación de una

[2] Ponencia leída por el cardenal Joseph Ratzinger -hoy Benedicto XVI- el 19 de enero de 2004 en la "Tarde de discusión" con Jürgen Habermas, organizada por la Academia Católica de Baviera.

sociedad mundial en la que los poderes particulares políticos, económicos y culturales se ven cada vez más remitidos recíprocamente unos a otros y se tocan y se complementan mutuamente en sus respectivos ámbitos de vida. La otra característica es el desarrollo de posibilidades del hombre, de posibilidades de hacer y de destruir, que, más allá de lo que hasta ahora era habitual, plantean la cuestión del control jurídico y ético del poder. Y de esta manera se convierte en una cuestión de gran urgencia la de cómo las culturas que se encuentran, pueden hallar fundamentos éticos que puedan conducir su convivencia por el camino correcto y permitan construir una forma de domar y ordenar ese poder, de la que puedan responsabilizarse en común.

Que el proyecto presentado por Hans Küng de un "ethos universal" se vea alentado desde tantos lados demuestra, en todo caso, que la pregunta está planteada. Y ello es así aunque se acepten las agudas críticas que Robert Spaemann ha hecho a ese proyecto. Pues a los dos factores antes señalados se añade un tercero: en el

proceso de encuentro y compenetración de las culturas se han quebrado y, por cierto, bastante profundamente, certezas éticas que hasta ahora se consideraban básicas. La pregunta acerca de qué sea el bien, sobre todo en el contexto dado, y por qué hay que hacer ese bien, aun en perjuicio propio, esta cuestión básica es una cuestión para la que en buena parte se carece de respuesta. Pues bien, a mí me parece evidente que la ciencia como tal no puede producir ningún ethos, y que, por tanto, una renovada conciencia ética no puede producirse como resultado de debates científicos.

Asimismo, es también indubitable que el cambio fundamental de visión del mundo y visión del hombre que se ha producido como resultado de los crecientes conocimientos científicos está implicado de manera muy esencial en la ruptura de viejas certezas morales.

PRIMERO

Poder y derecho. Concretamente es tarea de la política el poner el poder bajo la

medida del derecho y establecer así el orden de un empleo del poder que tenga sentido y sea aceptable.

La tarea de poner el poder bajo la medida del derecho remite, por tanto, a una cuestión ulterior: a la de cómo surge el derecho, y cómo tiene que estar hecho el derecho para convertirse en vehículo de la justicia y no en privilegio de aquellos que tienen el poder de dictar el derecho. Se trata, pues, por una parte, de la cuestión de cómo se ha formado el derecho, pero, por otra parte, se trata también de la cuestión de su propia medida interna. El problema de que el derecho no debe ser instrumento de poder de unos pocos, sino que tiene que ser expresión de un interés común parece haber quedado resuelto, al menos por de pronto, con el instrumento que representa la formación democrática de la voluntad, porque en esa formación democrática de la voluntad todos cooperan en la producción de ese derecho, y, por tanto, ese derecho es un derecho de todos y puede y debe ser respetado por todos como tal. Y, efectivamente, es la garantía de una cooperación común en la producción y

configuración del derecho y en la administración justa del poder; es esa garantía, digo, la razón más básica que habla a favor de la democracia como la forma más adecuada de orden político.

Sin embargo, queda, a mi juicio, todavía una cuestión. Como difícilmente puede haber unanimidad entre los hombres, a la formación democrática de la voluntad sólo le queda como instrumento imprescindible la delegación, por un lado, y, por otro, la decisión mayoritaria, exigiéndose mayorías de distinto tipo según sea la importancia de la cuestión de que se trate. Pero también las mayorías pueden ser ciegas y pueden ser injustas. La historia lo demuestra de forma más que clara. Y cuando una mayoría, por grande que sea, reprime a una minoría, por ejemplo a una minoría religiosa, a una minoría racial, mediante leyes opresivas, ¿puede seguirse hablando de justicia? ¿puede seguirse hablando de derecho? Por tanto, el principio de la mayoría deja todavía abierta la cuestión acerca de los fundamentos éticos del derecho, la cuestión de si no hay lo que nunca puede ser derecho; es decir, de si no

hay lo que siempre será en sí una injusticia o, a la inversa, de si no hay también lo que por su esencia ha de ser inamoviblemente derecho, algo que precede a toda decisión mayoritaria y que tiene que ser respetado por ella.

La Edad Moderna ha expresado un conjunto de tales elementos normativos en las diversas declaraciones de derechos y los ha sustraído al juego de las mayorías. Pues bien, es posible que la conciencia actual simplemente se dé por satisfecha con la interna evidencia de esos valores. Aunque la verdad es que tal autolimitación del preguntar tiene también un carácter filosófico. Hay, pues, valores que se sostienen por sí solos, que se siguen de la esencia del ser humano y que, por tanto, resultan intangibles para todos cuantos tienen esa esencia. Sobre el alcance de esta manera de ver las cosas, habremos de volver todavía más tarde, sobre todo porque esa evidencia (que no querría hacerse más preguntas) de ninguna manera es reconocida hoy en todas las culturas. El Islam ha definido su propio catálogo de derechos del hombre, que se desliga del

catálogo occidental. China viene hoy determinada, ciertamente, por una forma de cultura surgida en Occidente, por el marxismo, pero, si no estoy mal informado, en China se plantea la cuestión de si los derechos del hombre no son más bien un invento típicamente occidental, al que habría que investigarle la trastienda.

SEGUNDO

Nuevas formas de poder y nuevas cuestiones relativas a su control. Cuando se trata de la relación entre poder y derecho y de las fuentes del derecho, hay que examinar también más detenidamente el fenómeno del poder. No voy a tratar de definir la esencia del poder como tal, sino que voy a bosquejar los desafíos que resultan de las nuevas formas de poder que se han desarrollado en el último medio siglo. En el período inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial era dominante el terror ante el nuevo medio de destrucción que el hombre había adquirido con el invento de la bomba atómica. El hombre se vio de pronto en situación de

poder destruirse a sí mismo y de poder destruir la Tierra. Y entonces hubo que preguntarse: ¿qué mecanismos políticos son menester para excluir tal destrucción?, ¿podemos encontrar tales mecanismos y hacerlos efectivos?, ¿pueden movilizarse fuerzas éticas que contribuyan a dar configuración a tales mecanismos políticos y a prestarles eficacia?

Mientras tanto, lo que nos angustia no es el miedo a una gran guerra, sino más bien el terror omnipresente que puede golpear y operar en cualquier sitio. La humanidad -es lo que vemos ahora- no necesita en absoluto de la gran guerra para convertir el mundo en un mundo invivible. Los poderes anónimos del terror, que pueden hacerse presentes en todas partes, son lo suficientemente fuertes como para perseguir a todos, incluso en la propia existencia cotidiana de todos y cada uno, permaneciendo en pie el fantasma de que los elementos criminales puedan lograr acceder a los grandes potenciales de destrucción y así, de forma ajena al orden de la política, entregar el mundo al caos. Y de esta forma, la pregunta por el derecho y

por el ethos se nos ha desplazado y se nos ha convertido en esta otra: ¿de qué fuente se alimenta el terror?, ¿cómo se puede exorcizar, desde su propio interior, esta nueva dolencia de la humanidad? Y lo tremendo es que el terror, por lo menos en parte, trata de legitimarse moralmente. Los mensajes de Bin Laden presentaban el terror como respuesta de pueblos oprimidos e impotentes al orgullo de los poderosos, como justo castigo por su arrogancia, por su sacrílega soberbia y por su crueldad. Y a hombres que se encuentran en determinadas situaciones políticas y sociales, tales motivaciones les resultan evidentemente convincentes. En parte, el comportamiento terrorista se presenta como defensa de la tradición religiosa frente a la impiedad y al ateísmo de la sociedad occidental.

Y en este punto se plantea una cuestión sobre la que asimismo tendremos que volver: si el terrorismo está tan bien alimentado por el fanatismo religioso -y lo está-, ¿es la religión un poder que levanta y salva, o es más bien un poder arcaico y peligroso, que construye universalismos

falsos y conduce así a la intolerancia y al terror? ¿No habrá entonces que poner a la religión bajo la tutela de la razón e imponerle cuidadosos y estrictos límites? Pero entonces no se puede evitar la pregunta: ¿y quién podrá hacer tal cosa?, ¿cómo se hace tal cosa? Pero sigue en pie la pregunta general: la supresión progresiva de la religión, su superación ¿no habrá que considerarla un necesario progreso de la humanidad si es que ésta ha de emprender el camino de la libertad y de la tolerancia universal?

Mientras tanto, ha pasado a primer plano otra forma de poder, otra forma de capacidad, pero que en realidad puede convertirse en una nueva forma de amenaza para el hombre. El hombre está ahora en condiciones de poder hacer hombres, de producirlos, por así decir, en el tubo de ensayo. El hombre se convierte entonces en producto, y de este modo se muda de raíz la relación del hombre consigo mismo. Pues el hombre deja de ser, entonces, un don de la naturaleza o del Dios creador; el hombre se convierte entonces en su propio producto. El hombre

ha logrado descender así a las cisternas del poder, a los lugares fontanales de su propia existencia. La tentación de ponerse a construir entonces al hombre adecuado (al hombre que hay que construir), la tentación de experimentar con el hombre, la tentación también de considerar quizá al hombre o a hombres como basura y de dejarlos de lado como basura, ya no es ninguna quimera de moralistas hostiles al progreso.

Si antes no podíamos eludir la cuestión de si las religiones propiamente no eran una fuerza moral positiva, ahora no tiene más remedio que surgirnos la duda acerca de la fiabilidad de la razón. Pues en definitiva también la bomba atómica es un producto de la razón, y en definitiva la cría y selección del hombre es algo que también ha sido la razón la que lo ha ideado. ¿No es, pues, ahora la razón lo que, a la inversa, hay que poner bajo vigilancia? Pero, ¿por quién o por medio de qué? ¿O no deberían quizá religión y razón limitarse mutuamente y señalarse en cada caso sus propios límites y traerse de esta forma la una a la otra al camino positivo? En este lugar se plantea

de nuevo la cuestión de cómo en una sociedad mundial con sus mecanismos de poder y sus fuerzas desatadas, así como con sus muy distintas visiones acerca de qué es el derecho y la moral, podrá encontrarse una evidencia ética efectiva que tenga la suficiente fuerza de motivación y la suficiente capacidad de imponerse, como para poder responder a los desafíos señalados y ayuden a esa sociedad mundial a hacerles frente.

TERCERO

Presupuesto del derecho: Derecho - naturaleza - razón. En la Iglesia Católica, el derecho natural ha constituido siempre la figura de pensamiento con la que la Iglesia en su diálogo con la sociedad secular y con otras comunidades de fe ha apelado a la razón común y ha buscado las bases para un entendimiento acerca de principios éticos del derecho en una sociedad secular pluralista. Pero, por desgracia, este instrumento se ha embotado y, por tanto, en la discusión de hoy no me voy a apoyar en él. La idea de derecho natural

presuponía un concepto de naturaleza en el que naturaleza y razón se compenetran, en el que la naturaleza misma se vuelve racional. Y tal visión de la naturaleza se fue a pique con la victoria de la teoría de la evolución. La naturaleza como tal no sería racional, aun cuando haya comportamiento racional. Éste es el diagnóstico que desde la teoría científica se nos hace, y que hoy se nos antoja casi incontrovertible. Y así, de las distintas dimensiones del concepto de naturaleza que antaño subyacían en el concepto de derecho natural, sólo ha quedado en pie aquella que (a principios del siglo tercero después de Cristo) Ulpiano articulaba en su famosa frase: "Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet" ("El derecho natural es aquel que la naturaleza enseña a todos los animales"). Pero, precisamente, esto no basta para nuestras preguntas, en las que precisamente se trata de lo que no concierne a todos los "animalia" (a todos los animales), sino que se trata de tareas específicamente humanas que la razón del hombre ha causado y planteado al hombre, y que no pueden resolverse sin la razón.

Como último elemento del derecho natural, que en lo más profundo quiso siempre ser un derecho racional, por lo menos en la Edad Moderna, han quedado los "derechos del hombre". Esos derechos son difíciles de entender sin el presupuesto de que el hombre como hombre, simplemente por su pertenencia a la especie hombre, es sujeto de derechos, sin el presupuesto de que el ser mismo del hombre es portador de normas y valores que hay que buscar, pero que no es menester inventar. Quizá la doctrina de los derechos del hombre deba completarse con una doctrina de los deberes del hombre y de los límites del hombre, y esto podría quizá ayudar a replantear la cuestión de si no podría haber una razón de la naturaleza, y, por tanto, un derecho racional para el hombre y para el estar del hombre en el mundo.

Tal diálogo debería interpretarse y plantearse interculturalmente. Para los cristianos ello tendría que ver con la creación y con el Creador. En el mundo hindú esos conceptos cristianos se corresponderían con el concepto de "dharma", con el concepto de la interna

legiformidad del ser, y en la tradición china a ello correspondería la idea de los órdenes del cielo.

CUARTO

La interculturalidad y sus consecuencias. Antes de intentar llegar a unas conclusiones, quisiera ampliar un poco más la indicación que acabo de hacer. La interculturalidad me parece una dimensión imprescindible de la discusión en torno a los fundamentos del ser humano, una discusión que hoy no puede efectuarse de forma enteramente interna al cristianismo, ni tampoco puede desarrollarse sólo dentro de las tradiciones de la razón occidental moderna. En su propia autocomprensión, ambos (el Cristianismo y la razón moderna) se presuponen universales, y puede que de iure (de derecho) efectivamente lo sean. Pero de facto (de hecho) tienen que reconocer que sólo han sido aceptados en partes de la humanidad. El número de culturas en competición es, ciertamente, mucho más limitado de lo que podría parecer a primera vista. Y sobre todo es

importante que dentro de los distintos ámbitos culturales tampoco hay unidad, sino que los espacios culturales se caracterizan por profundas tensiones dentro de sus propias tradiciones culturales. En Occidente esto es evidente. Aunque en Occidente la cultura secular de una estricta racionalidad (y de ello nos ha dado un impresionante ejemplo el señor Habermas) resulta ampliamente dominante y se considera lo vinculante, no cabe duda de que en Occidente la comprensión cristiana de la realidad sigue teniendo igual que antes una fuerza bien eficaz. Ambos polos guardan entre sí una cambiante relación de proximidad o de tensión, están uno frente al otro, o bien en una mutua disponibilidad a aprender el uno del otro, o bien en la forma de un rechazarse más o menos decididamente el uno al otro.

También el espacio cultural islámico viene determinado por tensiones similares; desde el absolutismo fanático de un Bin Laden hasta actitudes que están abiertas a una racionalidad tolerante, se da un amplio arco de posiciones, pues. Y el tercer gran ámbito cultural, el de la cultura india, o mejor los

espacios culturales del hinduismo y del budismo, están asimismo determinados por tensiones similares, aun cuando, en todo caso desde nuestro punto de vista, esas tensiones ofrecen un aspecto mucho menos dramático. Y esas culturas también se ven expuestas tanto a las pretensiones de la racionalidad occidental como a las interpelaciones de la fe cristiana, pues ambas han hecho acto de presencia en esos ámbitos. De modos diversos, esas culturas asimilan tanto la una como la otra, tratando, sin embargo, a la vez de proteger también su propia identidad. Completan el cuadro las culturas locales de África y las culturas locales de América, despertadas estas últimas por determinadas teologías cristianas. Todas esas culturas se presentan en buena medida como un cuestionamiento de la racionalidad occidental, pero también como un cuestionamiento de la pretensión universalista de la revelación cristiana.

¿Y qué se sigue de todo esto? Pues bien, lo primero que se sigue es, a mi entender, la no universalidad fáctica de ambas grandes culturas de Occidente, tanto de la cultura de la fe cristiana como de la cultura de la

racionalidad secular, por más que ambas culturas, cada una a su manera, se hayan convertido en codeterminantes en todo el mundo y en todas las culturas.

Es un hecho que nuestra racionalidad secular, por más que resulte trivial y evidente al tipo de ratio que se ha formado en Occidente, no es algo que resulte evidente y convincente sin más a toda ratio, es decir, que esa racionalidad secular, en su intento de hacerse evidente como racionalidad, choca con límites. Su evidencia está ligada de hecho a determinados contextos culturales y tiene que reconocer que, como tal, no se la puede entender en toda la humanidad, es decir, no puede encontrar comprensión en toda la humanidad, y que, por tanto, no puede ser operativa en el conjunto. Con otras palabras: no existe "fórmula del mundo", racional, o ética, o religiosa, en la que todos pudieran ponerse de acuerdo y que entonces fuese capaz de sostener el todo. O en todo caso, tal fórmula es por el momento inalcanzable. Por eso, incluso los proyectos de un "ethos universal", a los que

hemos empezado haciendo referencia, se quedan en una abstracción.

QUINTO

Conclusiones. ¿Qué hacer, pues? En lo que respecta a las consecuencias prácticas, estoy en profundo acuerdo con lo que el señor Habermas ha expuesto acerca de la sociedad postsecular, de la disponibilidad a aprender y acerca de la autolimitación por ambos lados. Mi propio punto de vista voy a resumirlo en dos tesis, con las que voy a concluir.

1.- Habíamos visto que hay patologías en la religión que son altamente peligrosas y que hacen necesario considerar la luz divina que representa la razón, por así decir, como un órgano de control, desde el que y por el que la religión ha de dejarse purificar y ordenar una y otra vez, cosa que era, por lo demás, la idea de los Padres de la Iglesia. Pero en nuestras consideraciones hemos obtenido también que (aunque la humanidad no sea por lo general hoy consciente de ello) hay

patologías de la razón, hay una hybris de la razón que no es menos peligrosa, sino que representa una amenaza aún mayor a causa de su potencial eficiencia: la bomba atómica, el hombre como producto. Por tanto, y a la inversa, hay también que amonestar a la razón a reducirse a sus límites y a aprender y a disponerse a prestar oídos a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Si la razón se emancipa por completo y se desprende de tal disponibilidad a aprender y se sacude tal correlacionalidad o se desdice de tal correlacionalidad, la razón se vuelve destructiva.

Kart Hübner planteaba no hace mucho una exigencia similar diciendo que en tal tesis no se trataba inmediatamente de un "retorno a la fe", sino que de lo que se trataba era de que "nos liberásemos de esa obcecación de nuestra época, conforme a la que la fe no podría decir ya nada al hombre actual porque la fe contradiría a la idea humanista de razón, Ilustración y libertad que ese hombre tiene". Yo hablaría, por tanto, de una necesaria correlacionalidad de razón y fe, de razón y religión, pues razón y

fe están llamadas a limpiarse y purificarse mutuamente y se necesitan mutuamente, y ambas tienen que reconocer mutuamente tal cosa.

2.- Esta regla fundamental debe hallar concreción en el contexto intercultural de nuestra actualidad. Sin duda dos importantes intervinientes en esa correlacionalidad son la fe cristiana y la cultura secular occidental. Y esto puede decirse y debe decirse sin ninguna clase de eurocentrismo. Pues ambos (cultura secular occidental y fe cristiana) determinan la actual situación mundial en una proporción en que no la determinan ninguna de las demás fuerzas culturales. Pero esto no significa, ni mucho menos, que se pueda dejar de lado a las otras culturas como una especie de "quantité négligeable" (de magnitud despreciable). Para ambos grandes componentes de la cultura occidental es importante ponerse a escuchar a esas otras culturas, es decir, entablar una verdadera correlacionalidad con esas otras culturas. Es importante implicarlas en la tentativa de una

correlación polifónica, en la que ellas se abran a sí mismas a la esencial complementariedad de razón y fe, de suerte que pueda ponerse en marcha un universal proceso de purificaciones en el que finalmente los valores y normas conocidos de alguna manera o barruntados por todos los hombres lleguen a recobrar una nueva capacidad de iluminación de modo que se conviertan en fuerza eficaz para una humanidad y de esa forma puedan contribuir a integrar el mundo.

...



El entonces cardenal Joseph Ratzinger, actual Papa Benedicto XVI, y el filósofo Jürgen Habermas, profesor de la escuela de Frankfurt y padre del patriotismo constitucional, celebraron el día 19 de enero del 2004 un diálogo en la Academia Católica de Munich sobre los Fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal, desde las fuentes de la razón y de la fe. La diversidad de las posiciones de uno y otro respecto a las raíces de la legitimidad del Estado democrático puso de relieve la oposición entre revelación y razón. Pero también hubo coincidencias entre ambos, como es la necesidad de controlar los peligros que religiones y razón suponen para los derechos del hombre, mediante lo que Habermas califica de aprendizaje recíproco entre razón y fe. La Vanguardia ofrece los textos completos leídos por Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, en un diálogo que, a buen seguro, será referencia básica en el futuro.